VISIT…

КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

87.3 (4)
Б684

МОРИС БЛАНШО

мишель фуко, каким я его себе представляю

MACHINA
ПЕТЕРБУРГ

MAURICE BLANCHOT

MICHEL FOUCAULT TEL QUE JE L'IMAGINE

EDITIONS FATA MORGANA
PARIS · 1986

XX ВЕК

КРИТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

МОРИС БЛАНШО

МИШЕЛЬ ФУКО, КАКИМ Я ЕГО ПРЕДСТАВЛЯЮ

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО
И ПОСЛЕСЛОВИЕ В. Е. ЛАПИЦКОГО

MACHINA

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Дизайн и макет *А. Г. Наследникова*
Технический директор *О. Н. Стамбулийская*

Бланшо, Морис

Мишель Фуко, каким я его себе представляю / Пер. с франц. и послесловие В. Е. Лапицкого. — СПб.: Machina, 2002. — 96 с. (XX век. Критическая библиотека)

Морис Бланшо (р. 1907) — крупнейший французский писатель и мыслитель ушедшего века, оказавший огромное влияние на современную гуманитарную мысль. Эссе "Мишель Фуко, каким я его себе представляю" (1986) парадоксальным образом объединяет панораму творчества Фуко, целостное описание ландшафта его мысли и неожиданное, трогательное в своей сдержанности признание в дружбе. Вошедшая в приложение рецензия написана Бланшо по случаю выхода в свет одного из интеллектуальных бестселлеров XX века, знаменитой "Истории безумия" — тогда еще "практически первой" книги безвестного автора.

ISBN 5–901410–45–9

© Éditions Gallimard, 2002
© В. Е. Лапицкий, перевод, послесловие, 2002
© Издатель Андрей Наследников, 2002

СОДЕРЖАНИЕ

Морис Бланшо
Мишель Фуко,
каким я его себе представляю
7

ПРИЛОЖЕНИЕ

Морис Бланшо
Забвение, безрассудство
53

В. Лапицкий
Как я представляю себе эту книгу
75

МИШЕЛЬ ФУКО,
КАКИМ Я ЕГО СЕБЕ ПРЕДСТАВЛЯЮ

Несколько личных замечаний. Если быть точным, с Мишелем Фуко у меня не было никаких личных отношений. Я его никогда не встречал, если не считать единственного раза — во дворе Сорбонны во время событий Мая 68, быть может, в июне или июле (но мне сказали, что его там не было), когда я обратился к нему с несколькими словами, причем он не знал, кто с ним говорит (что бы ни говорили хулители Мая, это было замечательное время, когда каждый мог заговорить с каждым — анонимный, безликий, просто человек среди других людей, и одной этой причины хватало, чтобы его принимали). Во время этих из ряда вон выходящих событий я, взирая на пустое место, которое ему следовало бы занимать, и в самом деле часто повторял: "Но почему же здесь нет Фуко?", воздавая тем самым должное силе его обаяния. На что мне отвечали ни в коей мере меня не удовлетворявшей отговоркой: "он

присматривается" или же "он за границей". Но ведь множество иностранцев, даже далекие японцы, были тут как тут. Вот так-то мы, быть может, и разминулись.

Как бы там ни было, первая его книга, которая принесла ему известность, попала ко мне, будучи еще почти что безымянной рукописью. Была она тогда на руках у Роже Кайуа, и он предлагал ее многим из нас. Я напоминаю о роли Кайуа, поскольку она, как мне кажется, до сих пор остается неизвестной. Сам Кайуа далеко не всегда был обласкан официальными авторитетами в той или иной отрасли. Слишком многим он интересовался. Консерватор, новатор, всегда чуть в стороне, он не входил в общество охранителей общепризнанного знания. И вдобавок выработал свой собственный, изумительно — иногда до излишества — красивый стиль и в результате счел себя призванным присматривать — весьма придирчивый ревнитель — за соблюдением норм французского языка. Стиль Фуко своим великолепием и своей точностью — качества на первый взгляд противоречивые — поверг его в недоумение. Он не мог понять, не разрушает ли этот высокий барочный стиль ту особую, исключительную ученость, многообразные черты которой — философские, социологические, исторические — его и стесняли, и вдохновляли. Быть может, он видел в Фуко своего двой-

ника, которому суждено присвоить его наследие. Никому не по нраву узнать вдруг себя — чужим — в зеркале, где видишь обычно не свою копию, а того, кем хотел бы быть.

И вот, первая книга Фуко (будем считать, что она была первой) выдвинула на передний план те отношения со словесностью, которые будут в дальнейшем нуждаться в исправлении. Слово "безумие" оказалось источником двусмысленности. Фуко рассуждал о безумии лишь косвенно, в первую же очередь занимала его та способность к исключению, которая была в один прекрасный (или нет) день пущена в ход простым административным указом, решением, каковое, разделив общество не на добрых и злых, а на разумных и неразумных, заставило признать нечистоту рассудка и двусмысленность отношений, которые станет поддерживать власть — в данном случае верховная — с тем, что лучше всего разделялось, ничуть не скрывая, что ей было бы отнюдь не так легко править без разделения. Существенно на самом деле как раз разделение, существенно исключение, а не то, что́ именно исключают или разделяют. Не гримаса ли истории, что перевернул ее простой указ, а не грандиозные битвы или принципиальные споры монархов. Кроме того, разделение это, ни в малейшей степени не являясь актом злой воли, направленным на наказание существ, опасных сво-

ей несомненной асоциальностью (бездельников, бедняков, развратников, богохульников, сумасбродов и, наконец, безумцев или безмозглых), должно — двусмысленность еще более грозная — облегчать их участь, даровав им попечение, пищу, благословение. Препятствовать больным умирать на улицах, бедным становиться, чтобы выжить, преступниками, развратникам развращать скромников, навязывая им зрелище и вкус к дурным нравам, — во всем этом нет ничего отвратительного; напротив, как раз здесь знаменующая собой прогресс отправная точка тех перемен, которые добрые пастыри сочтут превосходными.

Итак, с первой же своей книги Фуко исследовал проблемы испокон века относившиеся к философии (рассудок, безрассудство), но делал это окольными путями — через историю и социологию, — подчеркивая и выдвигая в истории на первый план некоторую прерывистость (малое событие многое меняет), не обращая ее при этом в разрыв (до безумцев имелись прокаженные, и именно в местах — в плане и материальном, и духовном, — опустевших после исчезновения последних, и были устроены прибежища для других исключаемых, точно так же, как и сама эта необходимость исключать упорно продолжает длиться в неожиданных формах, которые ее то проявляют, то утаивают).

Не мешало бы спросить себя, почему слово "безумие" сохранило — даже у Фуко — заметную вопрошающую силу. По меньшей мере дважды упрекает себя Фуко в том, что поддался искушению идеей, будто безумие обладает некоей глубиной, будто оно составляет внеположный истории фундаментальный опыт, свидетелями, жертвами или героями которого были и еще способны быть поэты (и художники). Если это и была ошибка, ему она благоприятствовала, поскольку благодаря ей (и Ницше) он осознал отсутствие у себя большого вкуса к понятию глубины, дабы преследовать потом в дискурсах скрытые смыслы, впечатляющие секреты, иначе говоря — второе и третье дно смысла, которое можно исчерпать до конца, это правда, но лишь исказив сам смысл —

как, в словах, не только означаемое, но и означающее.

Здесь я хочу сказать, что Фуко, однажды по случаю объявивший себя "счастливым оптимистом", был человеком в опасности и, не выставляя этого напоказ, обладал обостренным чувством опасностей, к которым мы предрасположены, когда пытался выяснить, какие же из них представляют наибольшую угрозу, а с которыми можно и подождать. Отсюда важность, которую имело для него понятие стратегии и отсюда же тот факт, что ему случалось играть с мыслью, будто он мог бы, распорядись так случай, стать государственным деятелем (политическим советником) с тем же успехом, что и писателем — термин, который он всегда отвергал с большей или меньшей горячностью и искренностью, — или чистым философом, или неквалифицированным рабочим, то есть неведомо кем или чем.

В любом случае человек в действии, одинокий, скрытный, который по этой причине остерегается обаяния внутреннего, отвергает ловушки субъективности, разыскивая где и как возможен поверхностный дискурс, бросающий отблески, но не миражи; не чуждый, как о нем думали, поискам истины, но демонстрирующий (вслед за многими другими) опасности этих поисков, а также и двусмысленные их отношения с различными механизмами власти.

У Фуко есть по меньшей мере две книги — одна, кажущаяся эзотерической, другая — блестящая, простая, увлекательная, обе по виду программные, — в которых он, кажется, расчищает дорогу надеждам на некое новое знание, но являются они на самом деле скорее завещанием, ибо занесенные в них обещания он так и не выполнит — не из-за небрежения или бессилия, но из-за того, что нет им, быть может, другого свершения помимо самого их обещания и что, формулируя их, Фуко исчерпывает весь испытываемый к ним интерес — так он, в общем, и сводит свои счеты, отворачиваясь тут же к другим горизонтам, но не изменяя, однако, своим требованиям, а лишь скрывая их под показным пренебрежением. Фуко, который пишет очень щедро, является существом молчаливым; более того, настойчиво со-

храняет молчание в ответ на требования вопрошателей — как доброжелательных, так и недоброжелательных, — чтобы он объяснился (бывают все-таки и исключения).

"Археология знания", как и "Порядок дискурса", отмечает период — конец периода, — когда Фуко в качестве писателя, каким он и был, претендовал на открытие почти чистых дискурсивных практик — в том смысле, что отсылали они только к самим себе, к правилам своего собственного образования, к точке привязки, пусть без источника, к своему возникновению, пусть и без автора, к расшифровкам, которые не вскрывают ничего сокрытого. Свидетели, которые не сознаются, поскольку сказать им, кроме того, что было сказано, нечего. Писания, восставшие против всякого комментария (о, этот ужас Фуко перед комментарием). Области автономные, но ни действительно независимые, ни незыблемые, поскольку они беспрестанно трансформируются, словно сразу и уникальные, и множественные атомы, если можно допустить, что имеется множественность, не отсылающая ни к какому единству.

Но, могут возразить, во всем этом приключении, где немалую роль играет лингвистика, Фуко — не отказываясь от собственных намерений — только и делает, что преследует надежды почти что усопшего структурализма.

Не мешало бы разобраться (но я не подхожу для подобных разысканий, ибо, как заметил, ни разу до сих пор не произносил — ни для того, чтобы его поддержать, ни для того, чтобы развенчать, — имени этой эфемерной дисциплины, несмотря на дружбу, которую поддерживал с несколькими из его столпов), почему Фуко, который всегда был настолько выше своих страстей, буквально впадал в ярость, когда его пытались погрузить на сей, ведомый прославленными капитанами, корабль. Причины этому многообразны. Самая, если можно так выразиться, простая — что он вновь распознал в структурализме затхлый запашок трансцендентализма, ибо чем же еще могут являться эти *формальные* законы, заправляющие всей наукой, оставаясь при этом чуждыми превратностям истории, от которых зависит, однако, их появление и исчезновение? Очень и очень нечистой смесью априори исторического и априори формального. Вспомним фразу-мстительницу из "Археологии знания", она того стоит. "Трудно отыскать что-либо более заманчивое, но также и более неточное, чем представление об этом историческом априори как априори формальном, снабженном к тому же некой историей, — как о грандиозной фигуре, неподвижной и пустой, которая возникала бы в один прекрасный день из времени, навлекала на человеческую мысль тиранию, укло-

ниться от которой никому не под силу, а затем исчезала бы вдруг одним махом, и ни одно событие не предвещало бы это исчезновение: этакое синкопированное трансцендентальное, игра мигающих форм. Априори формальное и априори историческое не относятся ни к одному и тому же уровню, ни к одному и тому же складу: если они и пересекаются, то только потому, что лежат в разных плоскостях". Стоит еще припомнить и финальный диалог той же книги, где лицом к лицу в смертельном поединке сходятся два Мишеля и неизвестно, какой же из них получит смертельный удар: "На всем протяжении книги, — говорит один, — вы пытались то лучше, то хуже отделаться от 'структурализма'..." Весьма важен ответ другого: "Я не отрицал историю (в то время как одной из существенных черт структурализма представляется ее игнорирование), я оставил в *подвешенном* состоянии общую и пустую категорию изменения, чтобы заставить проявиться трансформации разных уровней, я отказываюсь от равномерной модели темпорализации".

К чему этот столь острый и, быть может, столь бесполезный (для тех, по крайней мере, кто не видит его ставок) спор? Дело в том, что архивариус, которым хотел быть Фуко, и структуралист, которым он быть не хотел, оба согласны (на короткое время), похоже, работать на один и тот же язык (или

дискурс), на выяснение формальных (то есть аисторических) законов коего претендуют философы, лингвисты, антропологи, литературные критики, по-прежнему продолжая воплощать в нем порочный трансцендентализм, о котором в двух слишком простых фразах напоминает нам Хайдеггер: язык не может иметь основание, ибо основание — это он сам.

Фуко, занимаясь дискурсом, не отбрасывает историю, но выделяет в ней моменты прерывистости, скромные перебои, ни в коей мере не универсальные, а всегда локальные, не предполагающие, что снизу, под ними, упорствует некий великий безмолвный рассказ, беспрерывный, бесконечный, бескрайний ропот, который следовало бы подавить (или оттеснить); упорствует, словно таинственное несказанное или немыслимое, не только ожидающее своего реванша, но и смутно будоражащее мысль, навеки придавая ей сомнительность. Иначе говоря, Фуко, которого никогда не вдохновлял психоанализ, еще меньше готов принимать во внимание некое великое коллективное бессознательное, фундамент всякого дискурса и всей истории, нечто вроде "прадискурсивного провидения", чьи суверенные инстанции — может

быть, созидательные, может быть, разрушительные — нам только и остается, что трансформировать в персональные значения.

Как бы то ни было, Фуко, пытаясь отбросить интерпретацию ("скрытый смысл"), оригинальность как первичность (выявление единственного начала, хайдеггеровского Ursprung'а) и, наконец, то, что сам он называет "суверенностью означающего" (империализм фонемы, звука, тона, даже ритма), снова работает тем не менее над дискурсом, чтобы изолировать в нем форму, которой он даст вовсе не престижное имя *высказывание* — термин, для которого явно легче будет указать, что он исключает, чем то, что он утверждает (высказывает) в своей чуть ли не героической тавтологии. Прочтите и перечтите "Археологию знания" (опасное само по себе название, поскольку оно взывает к тому, от чего надо отвернуться, к архелогосу, или пра-слову), и вы с удивлением обнаружите формулы негативной теологии; Фуко прикладывает здесь весь свой талант, чтобы описать утонченными фразами отвергаемое: "это не ..., это и не ... и уж тем более, это не ...", и ему уже почти нечего сказать, дабы придать значение как раз тому, что саму идею "значения" отвергает, — высказыванию, которое редкостно, особенно, единственное требование которого — быть описанным или только лишь переписанным в соот-

ветствии единственно с *внешними* условиями своей возможности (наружа, внеположность), предоставляя тем самым место случайным сериям, образующим время от времени *событие*.

Сколь далеки мы от изобилия фраз обычного дискурса, фраз, не перестающих порождаться совместно, скопом, который противоречие не только не останавливает, но, напротив, провоцирует вплоть до головокружительного запределья. Естественно, загадочное высказывание в самой своей редкостности, происходящей отчасти от того, что оно может быть лишь позитивным, без cogito, к которому оно бы препровождало, без единственного автора, который бы его удостоверял, свободное от любого контекста, который помог бы его расположить в той или иной совокупности (откуда оно и извлекало бы свой или же свои различные смыслы), уже само по себе множественно или, более точно, представляет собой не составляющую единства множественность: оно серийно, ибо его способ группировки — это серия, способ, чьей сущностью или свойством является способность повторяться (то есть, по Сартру, отношение, наиболее очищенное от значения), составляя с другими сериями переплетение или беспорядок особенностей, каковые подчас, когда они обездвиживаются, образуют *картину*, а подчас в своих последовательных отношениях одновременности

приписывают себе роль сразу и случайных, и необходимых фрагментов — наподобие, по всей видимости, извращенных попыток (слова Томаса Манна) серийной музыки.

В "Порядке дискурса", инаугуральной речи, произнесенной в Коллеж де Франс (обычно в подобных случаях говорят о том, что будет излагаться в дальнейших лекциях, но выполнять обещанное необходимым не считается, поскольку сказанное уже высказано и развитию не поддается), Фуко перечисляет более ясно и, быть может, менее строго (надо бы разобраться, обязана ли эта утрата строгости только требованиям менторской речи или же и началу утраты интереса по отношению к самой археологии) понятия, которые должны послужить новому анализу. И вот, предлагая *событие, серию, регулярность, условие возможности*, он пользуется ими, чтобы противопоставить термин за термином принципам, доминировавшим, согласно ему, в традиционной истории идей, противопоставляя тем самым событие сотворению, серию единству, регулярность оригинальности и условие возможности значению — закопанному кладу сокрытых значений. Все это вполне ясно. Но не выбирает ли тут себе Фуко уже отживших свое противников? И сами его принципы, не сложнее ли они, чем его официальная лекция с ее броскими формулами позволяет подумать?

Например, кажется несомненным, что Фуко, следуя в этом определенной концепции литературного произведения, чисто и без затей избавляется от понятия субъекта; нет больше никакого произведения, нет автора, нет никакого творческого единства. Но все не так просто. Субъект не исчезает: сомнение вызывает его слишком уж определенное единство, поскольку привлекает интерес и возбуждает поиски исчезновение (то есть та новая манера быть, каковой является исчезновение) или рассеивание, его не уничтожающее, но приносящее нам от него только множественность позиций и прерывистость функций (здесь обнаруживается *система прерывистостей*, которая, справедливо или нет, на протяжении некоторого времени казалась свойственной серийной музыке).

И все же, когда Фуко с готовностью приписывают чуть ли не нигилистическую неприязнь по отношению к так называемой воле к истине (или воле к серьезному знанию) или же подозрительный отказ от идеи рассудка (имеющего универсальную значимость), я полагаю, что имеет место недооценка всей сложности его озабоченности. Воля к истине? Да, конечно, но какова ее цена? Каковы ее маски? Какие политические требования скрываются под этими в высшей степени почтенными изысканиями? И вопросы эти напрашиваются тем более, что Фуко — менее дьявольским инстинктом, нежели через судьбу нашего времени (а это также и его собственная судьба) — чувствует, что осужден на исключительное внимание к одним только сомнительным наукам, к наукам, которые он не любит, подозрительным даже

уже своим экстравагантным именем "гуманитарных наук" (именно о гуманитарных науках и думает он, когда с чем-то вроде игривого злорадства провозглашает близкое или вероятное исчезновение человека — столь нас занимающего, хотя мы своим любопытством, которое сводит его к простому *объекту* расследования, статистики, даже зондирования, превращаем его, ныне и присно, в явление посмертное). Истина стоит дорого. Чтобы увериться в этом, нет нужды вспоминать Ницше. Так, начиная с "Археологии знания", где мы, кажется, находим удовольствие в иллюзии автономии дискурса (иллюзия, которой восхитились бы, может быть, литература и искусство), заявили о себе как множественные отношения знания и власти, так и обязательство осознать политические последствия, к которым приводило в тот или иной период античной истории желание разъединить истинное и ложное. Знание, власть, истина? Рассудок, исключение, подавление? Нужно плохо знать Фуко, чтобы поверить, что он удовольствуется такими немудреными понятиями или столь напрашивающимися связями. Если мы скажем, что истина сама по себе есть власть, это нас ничуть не продвинет, ибо власть — термин удобный для полемики, но почти непригодный, пока анализ не избавит его от присущего ему характера мешанины. Что касается рассудка, ему нет

нужды уступать место безрассудству. Угрожает нам, как, впрочем, и служит, скорее не разум, а различные формы рациональности, поспешное накопление рациональных мероприятий, логическое головокружение от рационализации, которая трудится и используется в равной степени и в уголовной системе, и в системе больничной, и даже в системе школьной. И Фуко побуждает нас записать у себя в памяти достойное оракула изречение: "Рациональность отвратительного — факт современной истории. Иррациональное же не приобрело тем не менее в ней неотъемлемых прав".

Книга "Надзирать и наказывать", как хорошо известно, ознаменовала переход от изучения одних только дискурсивных практик к изучению составляющих для них задний план практик социальных.)Так в работу и жизнь Фуко вошла политика. Заботы, некоторым образом, остались прежними. От великого заточения до разнообразных форм невозможной тюрьмы — всего один шаг и уж во всяком случае никакого saltus'a. Но сцепленность (подходящее словечко) уже не та. Заточение — археологический принцип медицинской науки (впрочем, Фуко никогда не потеряет из вида это несовершенное знание — он отыщет его даже у греков, — которое неотвязно его преследует и в конце концов отомстит ему, бросив бессильного на произвол судьбы). Уголовная система, переходящая от тайных пыток и зрелищ

экзекуций к утонченной практике "образцовых тюрем", где одни могут получить университетский диплом, а другие — достичь умиротворения при помощи транквилизаторов, отсылает нас к двусмысленным требованиям и извращенным противоречиям прогрессизма — при этом неизбежного и даже благотворного. Всякий, кому удалось дознаться, откуда он явился, может либо восхищаться тем, каков он, либо, вспоминая, как его калечило, преисполниться разочарования, которое его парализует, если только он, на манер Ницше, не прибегнет к генеалогическому юмору или к беззастенчивости критических игр.

Как научились бороться с чумой? Не только изоляцией зачумленных, но и четким разбиением на квадраты злосчастного пространства, изобретением технологии наведения порядка, которую в дальнейшем благословит городская администрация, и, наконец, скрупулезными расследованиями, которые послужат, как только чума исчезнет, помехой бродяжничеству (праву на хождение туда-сюда "малых мира сего") вплоть до запрета на право исчезнуть, в котором нам отказано под тем или иным предлогом еще и сегодня. Если причиной чумы в Фивах послужил инцест Эдипа, вполне можно счесть, что генеалогически слава психоанализа является лишь дальним отголоском опустошительной чумы. Отсюда и

знаменитые слова, якобы сказанные Фрейдом по прибытии в Америку, — уж не хотел ли он сказать ими, что изначально и нозологически чума и психоанализ были связаны и, исходя из этого, могли символически обмениваться? В любом случае Фуко попытался пойти еще дальше. Он распознал — или решил, что распознал, — исток "структурализма" в связанной с распространением чумы необходимости картографировать пространство (физическое и интеллектуальное), дабы успешно определять, следуя строгим правилам размежевания, районы, омраченные болезнью, — обязанность, которой и на полях военных маневров, и, позже, в школе или больнице учатся подчиняться, чтобы стать податливыми и функционировать в качестве взаимозаменяемых единиц, человеческие тела: "В рамках дисциплины отдельные элементы взаимозаменяемы, поскольку каждый из них определяется местом, занимаемым им в серии, и промежутком, отделяющим его от других".

Последовательное разбиение на квадраты, обязывающее тело дать себя обшарить, нарушить свой строй и, если надо, его восстановить, найдет свое завершение в утопии Бентама, образцовом "Паноптиконе", демонстрирующем абсолютную власть тотальной видимости. (В точности как у Орвелла.) В качестве трагического преимущества подобная

видимость (та, которой подвергает Гюго Каина вплоть до самой могилы) способна сделать бесполезным физическое насилие, которому иначе должно было бы подчиниться тело. Но это не все. Надзор — факт пребывания под надзором, — не только тот, который осуществляет недремлющий страж, но и отождествляемый с одним из условий человеческого существования, когда оное хотят сделать сразу и мудрым (соответствующим правилам), и продуктивным (следовательно, полезным), тут же дает место всем формам наблюдения, слежения, экспериментаторства, без которых не было бы никакой настоящей науки. И никакой власти? Это не так очевидно, ибо истоки суверенности темны, и искать их следует по соседству скорее с тратой, а не с употреблением, не говоря уже о еще более пагубных, если они продолжают символизм крови, на который по-прежнему ссылается сегодняшний фашизм, организующих принципах.

Констатировав и разоблачив это, испытываешь чувство, что Фуко некоторым образом чуть ли не предпочитает эпохи откровенно варварские, когда пытки не стремились утаить свою жестокость, когда преступления, не посягая на целостность Суверенного, устанавливали такие исключительные отношения между Высоким и Низким, при которых преступник, наглядно искупая нарушение запре-

тов, сохраняет отблеск деяний, поставивших его вне человечества. (Так обстоит дело с Жилем де Ре, с обвиняемым из "Процесса" Кафки.) Доказательством чему служит тот факт, что смертные казни не только являлись поводом для всенародных празднеств, поскольку символизировали упразднение законов и обычаев (оказываешься в исключительной ситуации), но и побуждали иногда к восстаниям, подавая народу идею, что и у него тоже есть право порвать, восстав, ограничения, наложенные на него внезапно не таким уже сильным королем. И вовсе не по доброте душевной скромнее стала обставляться доля осужденных, отнюдь не из кротости нетронутыми оставляют тела виновных, нападая, чтобы их исправить или образумить, на "душу и дух". Все то, что улучшает условия содержания в карцерах, не вызывает, конечно, протеста, но подвергает нас риску ошибиться в причинах, сделавших эти улучшения желательными или возможными. XVIII век поощряет, кажется, наш вкус к новым свободам — очень хорошо. Тем не менее фундамент этих свобод, их "подполье" (говорит Фуко) не меняется, поскольку его всегда обнаруживаешь в дисциплинарном обществе, где господствующая власть скрывается, безмерно приумножаясь*.

* "Век просвещения, изобретя свободы, изобрел также и дисциплину". (Это, возможно, преуве-

Мы все более и более подавляемы. Из этого уже не грубого, а деликатного *подавления* мы извлекаем знаменитое следствие, оказываясь *подданными*, свободными субъектами, способными трансформировать в знание самые разные приемы лгущей власти — в той мере, в какой нам нужно забыть о ее трансцендентности, подменяя закон божественного происхождения разнообразными правилами и разумными процедурами, предстающими перед нами, когда мы от них устаем, выходцами из некоторой бюрократии — конечно, человеческой, но чудовищной (не забудем, что Кафка, гениально, кажется, описавший самые жестокие формы бюрократии, перед нею же и склоняется, прозревая в ней чужеродность некой мистической — чуть ослабевшей — власти).

личение: дисциплина восходит к доисторическим временам, когда, к примеру, из медведя последовательной дрессировкой делали то, чем позднее будет сторожевая собака или доблестный полицейский.)

Если действительно захочется посмотреть, сколь нуждается наше правосудие в архаическом подполье, достаточно вспомнить роль, которую играет в нем сегодня почти невразумительное понятие "глубокой убежденности". Наш внутренний мир не только остается священным, но и продолжает делать из нас потомков савойского викария. Этого аристократического наследия все еще придерживается и аналитика совести (das Gewissen) у Хайдеггера: внутри нас имеется некое слово, которое становится приговором, абсолютным утверждением. Оно произнесено, и это первое изречение, избавленное от любого диалога, есть речь правосудия, права оспаривать которую никому не дано.

Что же отсюда вытекает? Что касается тюрьмы, Фуко случается утверждать, что про-

изошла она недавно (но эргастулы появились отнюдь не вчера). И еще — и для него это даже важнее, — он отмечает, что тюремная реформа ничуть не моложе самого учреждения тюрем. В каком-то укромном уголке его духа это означает невозможную необходимость реформировать то, что реформе не поддается. И еще (добавлю уже я), не демонстрирует ли монастырская организация превосходство разъединения, чудодейственность пребывания наедине с самим собой (или с Богом), высшую пользу, проистекающую из молчания — благоприятной среды, где вырастают самые великие святые и закаляются самые закоренелые преступники. Возражение: одни соглашаются, другие подвергаются. Но так ли уж велика разница и не больше ли ограничений в монастырях, чем в тюремном пространстве? И в конечном счете, разве бывают иные пожизненно заключенные, кроме давших обет *на всю жизнь*? Небеса, ад — расстояние либо бесконечно мало, либо бесконечно велико. По крайней мере не вызывает сомнений, что как обвиняет Фуко сам по себе не разум, а опасность некоторых видов рациональности и рационализации, так и интересует его не вообще понятие власти, а властные отношения, их образование, особенности, их ввод в действие. Когда имеет место насилие, все ясно; но когда имеет место участие, тогда, быть может, на самом

деле имеется лишь последствие некого внутреннего насилия, скрываемого в недрах самого убедительного согласия. (Как упрекали Фуко за пренебрежение при анализе различных властных механизмов значимостью центральной, основополагающей власти! Отсюда выводят и его так называемый "аполитизм", его отказ от борьбы, которая могла бы однажды стать решающей (окончательная битва), отсутствие у него какого бы то ни было проекта всеобщей реформы. Но замалчивают при этом не только его непосредственную борьбу, но и решение не играть с "великими планами", которые не более чем выгодное алиби повседневного рабства.)

Трудное, на мой взгляд, — но также и привилегированное положение Фуко можно было бы уточнить следующим образом: известно ли, кто он, ведь он не признает себя (находясь в постоянном слаломе между традиционной философией и отказом от всякого духа серьезности) ни социологом, ни историком, ни структуралистом, ни мыслителем или метафизиком? Когда он занят дотошным анализом, связанным с медицинской наукой, с современным уголовным правом, с предельно разнообразными применениями микровласти, с дисциплинарным обложением тел или, наконец, с бескрайней областью, которая протянулась от признаний виновных до исповеди праведных или до бесконечных монологов психоанализа, задаешься вопросом, изымает

ли он первым делом отдельные факты, имеющие значение *парадигм*, или же прослеживает историю в ее непрерывности, из которой выделяются разнообразные формы человеческого знания, — или, наконец (как его обвиняют некоторые), не пробегает ли он как бы случайно по полю событий известных, или, еще лучше, непризнанных, на самом деле умело подбирая их, чтобы напомнить о сомнительности всякого объективного знания и об иллюзорности возможных претензий субъективности? Не признается ли он сам Люсетт Фина: "Я никогда не написал ничего, отличного от вымысла, и прекрасно отдаю себе в этом отчет"? Иначе говоря, *я* — выдумщик, редактирующий выдумки, от которых нескромно было бы ожидать нравоучений. Но Фуко не был бы Фуко, если бы не поправился или не нюансировал тут же сказанное: "Но я думаю, что можно заставить функционировать вымысел внутри истины". Тем самым понятию истины не грозит отставка, а из виду не теряется идея субъекта или вопрошание о конституции человека как подданного субъекта. Я уверен, что замечательная книга Клода Морали "Кто сегодня *я*?" не оставила бы Фуко равнодушным*.

* Claude Morali, *Qui est moi aujourd'hui?*, Fayard (с предисловием Эмманюэля Левинаса).

Между тем возврат Фуко к некоторым традиционным вопросам (даже если его ответы и оставались генеалогическими) ускорили обстоятельства, на прояснение которых я не претендую, поскольку они представляются мне достаточно приватными и к тому же знание о них ничего не даст. Сам он объяснился, не вполне, правда, убедительно, о длительном своем молчании, последовавшем за первым томом "Истории сексуальности", за той самой "Волей к знанию", которая является, быть может, одним из наиболее притягательных его произведений — своим блеском, отточенным стилем, своими утверждениями, ниспровергающими общепринятые идеи. Книга, напрямую связанная с "Надзирать и наказывать". Никогда не высказывался Фуко столь ясно о власти, которая осуществляется не из некоторого

единого и суверенного Места, но идет снизу, из глубины социального тела, отпочковывается от локальных — подвижных и переходных, подчас мельчайших — сил, вплоть до обустраивания в могущественную равномерность, превращаемую тягой к усреднению в гегемона. Но откуда же этот возврат к медитации о власти, когда новая цель его размышлений — разоблачить механизм сексуальности? По многим причинам, из которых я, отчасти произвольно, выделю лишь две: дело в том, что подтверждая свой анализ власти, Фуко намеревается не признавать претензий *Закона*, который, надзирая и даже запрещая определенные сексуальные манифестации, продолжает утверждать себя в качестве по сути определяющего фактора Желания. С другой стороны, сексуальность — такая, какою он ее понимает, или, по крайней мере, признаваемая за ней сегодня (и это сегодня восходит к весьма отдаленным временам) придирчиво дозируемая важность — отмечает переход от общества крови (характеризуемого символикой крови) к обществу знания, нормы и дисциплины. Общество крови: оно подразумевает прославление войны, суверенность смерти, апологию пыток и, наконец, величие и честь преступления. Власть говорит тогда преимущественно через кровь — отсюда важность происхождения (иметь кровь благородную и чистую,

не бояться ее пролить — и в то же время запрет случайно ее смешивать, отсюда и установление закона об инцесте, и даже призыв к инцесту — самим его ужасом и запретом). Но с отказом власти связывать себя только с обаянием крови и кровности (отчасти и под влиянием Церкви, которая намерена извлечь отсюда выгоду, расстраивая регламентацию брачного союза — подавляя, например, левират) сексуальность получает перевес, что свяжет ее уже не с Законом, а с нормой, уже не с правом господ, а с будущим вида — жизнью — под контролем некоторого знания, которое намеревается все определять и все регулировать.

Итак, переход от "кровности" к "сексуальности". Его двусмысленным свидетелем и знаменитым показателем является Сад. Для него важно только удовольствие, в счет только приказы наслаждения и неограниченные права сладострастия. Пол — единственное Благо, и Благо отрицает любое правило, любую норму, кроме (и это важно) той, которая оживляет удовольствие удовлетворением от ее нарушения, будь то ценой смерти других или же пьянящей собственной смерти — смерти предельно счастливой, без раскаяний и забот. Фуко говорит об этом: "Кровь поглотила секс". Заключение, которое меня, тем не менее, удивляет, поскольку Сад, этот аристократ, который — в своем творчестве еще более, чем в

жизни — принимает аристократию в расчет, только чтобы извлечь из этого удовольствие, над ней поглумившись, довел до непревзойденной точки суверенность секса. Если в своих снах или фантазиях он находит удовольствие в убийствах и нагромождении жертв, чтобы отбросить ограничения, налагаемые на его желания обществом и даже природой, если он находит удовольствие в крови (но меньше, чем в сперме или, как он ее называет, "малофье"), его в то же время ничуть не заботит поддержание кастовости по принципу чистой или высшей крови. Совсем наоборот: Общество Друзей Преступления сошлось отнюдь не на почве стремления к смехотворной евгенике; избавиться от официальных законов и объединиться на основе секретных правил — такова холодная страсть, представляющая первенство сексу, а не крови. Мораль, которая, стало быть, отменяет или думает, что отменяет, фантазмы прошлого. Так что невольно испытываешь искушение сказать, что с Садом секс обретает власть; это естественно означает также, что отныне и власть, и политическая власть начнут действовать, исподволь используя механизмы сексуальности.

Именно вопрошая самого себя о переходе от общества крови к обществу, где секс навязывает свой закон, а закон пользуется сексом, чтобы навязать себя, и замечает Фуко, что в очередной раз находится на очной ставке с тем, что осталось на нашей памяти величайшей катастрофой и величайшим ужасом нового времени. "Нацизм, — говорит он, — был комбинацией самой наивной и самой изощренной — одно из-за другого — фантазмов крови с пароксизмом дисциплины". Кровь — конечно же, — превосходство через возвеличивание чистой от любой примеси крови (биологический фантазм, скрывающий право на господство, даруемое гипотетическому индоевропейскому обществу, высшим проявлением которого было бы общество германское), обязательство спасти отныне это чистое общество, подавляя все

остальное человечество и прежде всего неуничтожимое наследие библейского народа. Проведение геноцида в жизнь нуждается во всех формах власти, включая сюда и новые формы некой биовласти, стратегии которой насаждают идеал размеренности, метода, холодной решимости. Люди слабы. Они в состоянии совершить худшее, лишь не замечая его — до такой степени, что к нему привыкают и находят себе оправдание в "величии" строгой дисциплины и приказах неоспоримого вожака. Но в гитлеровской истории сексуальные экстравагантности играют лишь второстепенную и тут же подавляемую роль. Гомосексуализм, выражение воинского товарищества, послужил для Гитлера лишь предлогом для уничтожения непокорных банд, хотя ему и служивших, но не подчиняясь дисциплине, а все еще находя следы буржуазного идеала в аскетическом послушании, будь то и режиму, утверждающемуся сверх всякого закона, поскольку он и был самим законом.

По мнению Фуко, Фрейд предчувствовал, что для предотвращения распространения механизмов власти, которыми чудовищно злоупотребит смертоносный расизм (контролируя все, включая сюда и повседневную сексуальность), необходимо будет вернуться назад, и это с инстинктивной уверенностью, благодаря которой он стал видным противником фашизма, привело его к восстановлению античного

закона брачного союза, "запрета на кровное родство, закона Отца-суверена": одним словом, он в ущерб норме передал "Закону" предыдущие права, не сакрализуя тем не менее запрет, то есть репрессивный устав, а заботясь лишь о демонтировке его механизма или демонстрации истоков (цензура, вытеснение, сверх-я и т. д.). Отсюда двусмысленный характер психоанализа: с одной стороны, он позволил нам открыть или переоткрыть важность сексуальности и ее "аномалий", с другой, он созывает вокруг Желания — скорее, чтобы его обосновать, чем объяснить — весь древний брачный распорядок и тем самым не приближается к современности, образуя даже некий замечательный анахронизм — то, что Фуко называет "*обратным историческим загибом*", наименование, опасность которого не останется им не замеченной, поскольку оно, вроде бы, сделает его приемлемым для исторического прогрессизма и даже для историзма, от которого он весьма далек.

Быть может, пора сказать, что в своей работе над "Историей сексуальности" Фуко не ведет против психоанализа борьбы, которая оказалась бы смехотворной. Но он не скрывает своей склонности видеть в нем лишь завершение тесно связанного с христианской историей процесса. Исповедь, признание, суд совести, медитации о развращенности плоти помещают в центр существования сексуальную значимость и в конечном счете развивают самые странные соблазны некой рассеянной по всему человеческому телу сексуальности. Воодушевляешь то, что хотел обескуражить. Даешь слово тому, что до сих пор оставалось безмолвным. Платишь уникальную цену за то, что хотел подавить, превращая его в одержимость. От исповедальни к дивану аналитика пролегли столетия (ибо нужно время, чтобы совер-

шить каждый шаг), но от проступков до наслаждения, потом от проборматывания секретов к нескончаемой болтовне обнаруживается одна и та же страсть говорить о сексе, одновременно чтобы от него освободиться и чтобы продлить его навсегда, словно единственное, что нам доступно в намерении сделаться хозяином своей самой драгоценной истины, это консультироваться, консультируя других в проклятой и благословенной области уникальной сексуальности. Я выписал некоторые фразы Фуко, в которых он выражает свою истину и свой нрав: "Мы, в конце концов, единственная цивилизация, в которой нанимают людей для того, чтобы выслушивать, как каждый откровенничает касательно своего секса ... они сдают в наем свои уши". И особенно следующее ироническое суждение о том значительном времени — прошлом и, быть может, утраченном, — что ушло на переложение секса в дискурс: "Быть может, однажды удивятся. Не смогут понять, как некая цивилизация, столь преданная вместе с тем развитию огромных аппаратов производства и разрушения, отыскала время и бесконечное терпение для столь обеспокоенных расспросов самой себя о том, что в нее заложено от секса; улыбнутся, быть может, вспоминая, что эти люди, а были ими мы, верили, будто с этой стороны открывается истина по меньшей мере столь же драгоценная, как и та, за ко-

торой они уже обращались к земле, звездам, к чистым формам мысли; удивятся страсти, с которой мы стали притворяться, что вырываем сексуальность из ее собственной тьмы, сексуальность, которую всё — наш дискурс, наши привычки, наши институты, наши уставы, наши знания — порождало среди бела дня и с треском отбрасывало". Маленький фрагмент панегирика навыворот, где Фуко, кажется, в первой же книге своей "Истории сексуальности" хочет положить предел тщетным предубеждениям, которым он предполагает, однако, посвятить заметное количество томов, так в конце концов им и не написанных.

Он будет искать и найдет выход (это было, в общем и целом, средство остаться генеалогистом, ежели не археологом), удаляясь от нового времени и вопрошая Античность (особенно античность греческую — свойственное нам всем искушение "припасть к истокам"; почему бы не древнее иудейство, где сексуальность играла важную роль и где находит свои истоки Закон?). С какой целью? С виду — чтобы перейти от пыток сексуальности к простоте удовольствий и осветить новым светом проблемы, которые они тем не менее ставят, хотя и привлекают внимание свободных людей в существенно меньшей степени, избегая счастья и скандала, свойственных запретному. Но я не могу отказаться от мысли, что, вместе с "Волей к знанию", вызванная этой книгой бурная критика, воспоследовавшая за нею свое-

го рода охота на дух (достаточно близкая к "охоте на человека") и, быть может, личный опыт, о котором мне дано лишь догадываться и которым, я думаю, в неведении о том, что собой представляет (крепкое тело, перестающее таковым быть, тяжелая болезнь, которую он едва ли предчувствовал, наконец, приближение смерти, раскрывшее его не к тоске, а к удивительной новой ясности), был поражен и он сам, глубоко изменили его отношение ко времени и письму. Книги, которые он составит на, как бы там ни было, непосредственно касающиеся его темы, суть, на первый взгляд, скорее творения дотошного историка, нежели плод личностных изысканий. Даже стиль в них иной: спокойный, умиротворенный, без воспламенявшей, как правило, другие его тексты страсти. Беседуя с Хубертом Дрейфусом и Полом Рабиноу*, в ответ на вопрос о своих планах он вдруг восклицает: "О, сначала я займусь собой!" Слова, разъяснить которые нелегко, даже если чуть поспешно и решить, что вслед за Ницше он склонен отыскать у греков скорее не гражданскую мораль, а индивидуальную этику, которая позволит ему сделать из своего существования — из того, что

* [H. Dreyfus, P. Rabinow], *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, [1984, p. 322–346], очерк, которому я многим обязан.

ему осталось прожить, — произведение искусства. Так, например, он подвергнется искушению спросить с Древних перерасчета, восстановления ценности дружеских практик, которые, не теряясь, обретали свои высокие достоинства разве что лишь кое у кого среди нас. Philia, остающаяся у греков и даже римлян образцом превосходного в человеческих отношениях (с тем таинственным характером, который придают ей противоположные требования, сразу и чистая взаимность и безответная щедрость), может быть принята как всегда открытое к обогащению наследие. Дружба была, может быть, обещана Фуко как последний дар — вне страстей, проблем мысли, жизненных опасностей, которые для других он предчувствовал лучше, чем для самого себя. Свидетельствуя в пользу творчества, нуждающегося более в изучении (непредвзятом прочтении), нежели в прославлении, я думаю, что остаюсь верным, пусть и неумело, интеллектуальной дружбе к нему, которую его смерть, такая для меня мучительная, позволила мне сегодня обнародовать: и вот, я вспоминаю слова, приписываемые Диогеном Лаэртским Аристотелю: "О мои друзья, где взять друга".

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЗАБВЕНИЕ, БЕЗРАССУДСТВО

Забвение: не присутствие, не отсутствие.

Принимать забвение как согласие с тем, что сокровенно. Забвение в каждом забывающемся событии является событием забвения. Забыть слово — это столкнуться с возможностью, что всякая речь забыта, придерживаться всякой речи как забытой, а забытья как речи. Забвение будоражит язык в его совокупности, собирая его вокруг забытого слова.

В забвении есть то, что от нас уворачивается, и есть увертка, происходящая из забвения. Соотношение между уверткой речи и уверткой забвения. Потому-то речь, даже произнося забытое, не пренебрегает забвением, говорит в пользу забвения.

* * *

Движение забвения.

1. Когда нам не хватает забытого слова, на него помимо всего прочего указывает и сама

эта нехватка; мы обладаем им как забытым и тем самым заново его утверждаем в отсутствии, каковое, похоже, создано только для того, чтобы заполнить и тем самым утаить его место. В забытом слове мы схватываем пространство, из которого оно говорит и которое теперь отсылает нас к своему новому смыслу, не подлежащему использованию, запретному и всегда непроявленному.

Забывая слово, мы предчувствуем, что возможность его забыть существенна для речи. Мы говорим, поскольку можем забыть, и всякая речь (речь припоминаемого, энциклопедического знания), которая с пользой работает против забвения, рискует — всегда необходимый риск — сделать речь менее говорящей. Речь, стало быть, никогда не должна забывать своего потайного отношения к забвению; подразумевается, что она должна забыть более глубоко, не прерывать, забывая, отношений с соскальзыванием забвения.

2. Когда мы замечаем, что говорим, поскольку можем забыть, мы замечаем, что эта способность забыть принадлежит не только возможности. С одной стороны, забыть — некая способность: мы способны забыть, благодаря чему способны жить, действовать, работать и вспоминать — быть присутствующими: говорить тем самым с пользой. С другой стороны, забвение ускользает. Это означает, что

не просто-напросто какая-то возможность посредством забвения у нас отнята и проявлена некая неспособность, но что возможность, каковой является забвение, есть соскальзывание вне возможности. И в то же время, когда мы пользуемся забвением как некоторой способностью, способность забыть возвращает нас к забвению без возможности, к движению того, что укрывает и укрывается, самой увертке.

* * *

Пора несчастья: забвение без забвения, забвение без возможности забыть.

* * *

"Забыть то, что удерживается в стороне от отсутствия, в стороне от присутствия, и то, что, однако, заставляет присутствие, отсутствие явиться — в необходимости забвения это-то движение прерывания и потребуется от нас свершить". — "Значит, все забыть?" — "Не только все; да и как можно все забыть, ведь "все" подразумевало бы также и сам "факт" забвения, сведенный тем самым к определенному и отстраненному акту всепонимания?" — "Забыть все — это, чего доброго, забыть забвение". — "Забытое забвение: каждый раз, когда я забываю, я только и делаю, что забываю,

что забываю. Однако вступить в это движение удвоения отнюдь не означает забыть дважды, это означает забыть, забывая о глубине забвения, забыть глубже, отворачиваясь от той глубины, у которой нет ни малейшей возможности стать глубже". — "Нужно, следовательно, искать что-то иное". — "Нужно искать то же самое, нужно дойти до события, которое не было бы забвением и в то же время было определено только неопределенностью забвения". — "Подходящим ответом может показаться — умереть. Умирающий завершает забывание, а смерть — это событие, которое становится присутствующим в свершении забвения". — "Забыть умереть — это либо умереть, либо забыть, потом это уже умереть, это уже и забыть. Но как соотносятся эти два движения? Мы того не знаем. Загадка этого отношения — загадка невозможности".

* * *

Забыть смерть — это не соотнестись некоторым необдуманным, неподлинным и ускользающим манером с той возможностью, каковой была бы смерть; напротив, это вступить в рассмотрение события необходимо неподлинного, присутствия без присутствия, невозможного опыта. Движением, которое укрывает (забвение), нам остается повернуться к то-

му, что ускользает (смерть), словно единственное подлинное приближение к этому неподлинному событию принадлежит забвению. Забвение, смерть: безоговорочная увертка. Настоящее время забвения ограничивает неограниченное пространство, в которое за неимением присутствия возвращается смерть.

Держаться в той точке, где речь предоставляет забвению собраться в своем рассеивании, и дозволяет забвению явиться в речь.

Отношение желания к забвению как к тому, что загодя вписано вне памяти, отношение к тому, о чем невозможно вспомнить и что всегда забегает вперед, стирая опыт следа, это движение, которое себя исключает и посредством этого исключения на себя же и указует как на для себя самого внешнее, требует тем самым никогда не связной — бессвязной — внешности. Но эта-то *бессвязность внеположного*, однако, и предстает, похоже, в самой замкнутой из структур, той, которая превращает заключение в структуру и структуру в заключение, когда с внезапной решительностью заявление (заявление некоей культуры) убирает в сторону, отстраняет, *запрещает* то, что выходит за его рамки. Замкнуть внеположное, то есть составить его *внутри* ожидания или

исключения, таково требование, приводящее общество, или сиюминутный рассудок, к тому, чтобы вызвать к существованию, то есть сделать его *возможным*, безумие. Требование, ставшее теперь для нас почти что ясным — после книги Мишеля Фуко, книги самой по себе незаурядной, насыщенной, напористой и из-за своих необходимых повторений почти безрассудной (а так как речь идет о докторской диссертации, мы стали свидетелями весьма знаменательного столкновения Университета и безрассудства*). Прежде всего напомню, какая маргинальная идея обрела в этой книге свое выражение: это не столько история безумия, сколько набросок того, что могло бы быть "историей *пределов* — тех смутных, необходимо забываемых сразу же по свершении жестов, которыми культура отбрасывает что-то, что будет для нее впредь Внешним". Исходя из чего — в пространстве, устанавливающемся между безумием и безрассудством, — нам надлежит спросить себя, правда ли, что литература и искусство могли бы собрать этот предельный опыт и тем самым предуготовить за гранью культуры отношение с тем, что культура отбрасывает: речь границ, внеположное письму.

* Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'age classique* (Librairie Plon).

Прочтем, перечтем эту книгу под подобным углом зрения. Если в продолжение Средних веков безумцы заточаются все более и более систематически, видно, что сама идея заточения унаследована; это отголосок импульса к исключению, который в предшествующую эпоху побудил общество заточить прокаженных, затем, когда проказа исчезла (почти внезапно), поддержал необходимость отсечь сумеречную часть человечества. "Зачастую в тех же самых местах игры исключения окажутся до странности схожими: бедняки, осужденные и рехнувшиеся подхватят роль, оставленную прокаженными". Это напоминает своего рода особый запрет. Абсолютно изолированная и, однако, удерживаемая этим отстранением во впечатляющей близости, утверждается и выставляется напоказ таинственным образом принадлежащая людям бесчеловечная возможность*. Можно, стало быть, сказать, что именно это обязательство исключить — исключение как необходимая "структура" — и обнаруживает, называет и приносит в жертву тех, кого надо исклю-

* Долгое время безумцев *показывали*, и я спрашиваю себя, не наследие ли этой древней практики показательные сеансы в психиатрических лечебницах, безусловно полезные в плане обучения (и сегодня, благодаря телевидению, в массе своей доступные публике).

чить. Речь идет не о моральном осуждении или простом практическом обособлении. Священный круг заключает истину, но странную, но опасную: высшую истину, которая угрожает своей истинностью любой власти. Эта истина — смерть, чье живое присутствие являют собой прокаженные; затем, когда пришел черед безумия, это опять же смерть, но более внутренняя, разоблаченная уже во всей своей серьезности, пустая башка дурака, подменяющая мрачный череп, смех безумца вместо оскала покойника, Гамлет лицом к лицу с Йориком: мертвый шут, шут вдвойне; неподступная истина, мощь очарования, каковая не просто безумие, но через безумие выражается и по мере приближения и развития Ренессанса дает повод к двум разным видам опыта: первый можно назвать трагическим или космическим (безумие вскрывает бурлящие глубины, подспудное насилие и как бы непомерное, опустошительное и секретное знание), второй — критическим, оборачивающимся моральной сатирой (жизнь — чванство и насмешка, но коли есть некое "глупое безумие", от которого ждать нечего, имеется также и "безумие мудрое", которое принадлежит рассудку и обладает — в рамках иронии — правом на похвальное слово).

Это и есть Ренессанс, когда он высвобождает таинственные голоса, при этом их умеряя.

"Король Лир", "Дон Кихот" — безумие тут как нельзя на свету. И Монтень размышляет по поводу Тассо, восхищается им, спрашивая себя, не обязан ли тот своим плачевным состоянием слишком большой ясности, которая его, чего доброго, и ослепила, "той редкостной способности к душевным проявлениям, которая лишила его вослед за проявлениями и самое души". Приходит классический век; определяются оба движения. Декарт "странным усилием" сводит безумие к молчанию; таков торжественный перебой первого "Размышления" — отказ от всяких отношений с сумасбродством, которого требует воцарение ratio. Проделывается это с показательной жестокостью: "Но ведь это помешанные, и я был бы таким же сумасбродом, если бы поступал, как они". Утверждается это одной фразой: если, бодрствуя, я еще могу предполагать, что грежу, мысленно предполагать себя безумным я не в состоянии, поскольку безумие несовместимо с опытом сомнения и реальностью мысли. Вслушаемся в эту фразу — речь идет о решающем моменте западной истории: человек как осуществление разума, как утверждение суверенности способного на истину субъекта — это сама *невозможность* безумия, и, конечно же, людям может случиться сойти с ума, но сам человек, субъект в человеке, на это не способен, ибо человек только тот, кто

вершится утверждением суверенного Я, в исходном выборе, который он совершает против Безрассудства; пренебрегать каким-либо образом этим выбором означало бы выпасть из человеческой возможности, выбрать человеком не быть.

"Великое Заточение", которое производится словно бы в одночасье (однажды поутру в Париже арестовывается 6000 людей), подтверждает это изгнание безумия, замечательным образом его расширяя. Заточают безумцев, но в то же время и в тех же самых местах ссыльным актом, который их смешивает, заточают и убогих, и бездельников, и развратников, и богохульников, и либертенов — тех, кто мыслит плохо. Позднее, в прогрессивные эпохи, по поводу этого смешения будут негодовать или посмеиваться, но смеяться тут не над чем, это движение наполнено смыслом: оно показывает, что семнадцатый век не свел безумие к безумию, а, напротив, воспринял взаимоотношения, которые оное поддерживает с другими радикальными опытами, опытами, касающимися либо сексуальности, либо религии, атеизма и святотатства, либо либертинажа — то есть, подытоживает Мишель Фуко, находящихся в процессе установления отношений между свободной мыслью и системой страстей. Иначе говоря, в молчании, в уединении Великого Заточения складывается — движением,

отвечающим провозглашенному Декартом изгнанию — не что иное, как сам мир Безрассудства, лишь частью которого является безумие, тот мир, к которому классицизм присоединил сексуальные запреты, религиозные интердикты, все излишества мысли и сердца.

Этот моральный опыт безрассудства, являясь изнанкой классицизма, так молча и продолжается; проявляется он, приводя к едва заметному социальному установлению: замкнутому пространству, где бок о бок пребывают безумцы, развратники, еретики, изгои; своего рода бормочущей пустоте в самой сердцевине мира, неясной угрозе, от которой рассудок защищается высокими стенами, символизирующими отказ от всякого диалога, ис-ключение. Никаких отношений с отрицательным: его караулят на расстоянии, его пренебрежительно отбрасывают; это уже не космическая магия предшествующих столетий, это ничего не значащий пустяк, банальная бессмыслица. И тем не менее для нас и частично для самого века это лишение свободы, которому подвергаются все безрассудные силы, это предуготовленное им затравленное существование их негласно сохраняет, возвращает им тот предельный "смысл", который им принадлежит; в пределах тесных затворов выжидает нечто чрезмерное; в камерах и подвалах — свобода; в безмолвии заточения — новый язык, речь на-

силия и желания без изображения, без значения. Свои последствия будет иметь это навязанное соседство и для безумия: как высшие негативные силы отмечены алой буквой, так и буйные сотоварищи по цепям развратных и беспутных останутся их сообщниками под общим небосводом Проступка; никогда это отношение вполне не забудется; никогда научное познание душевных заболеваний не откажется от этого предоставленного ему моральными требованиями классицизма основания. Но взамен, как говорит Мишель Фуко, тот факт, что "первой моделью душевного расстройства послужила своего рода свобода мысли", внесет свой вклад в поддержание тайной силы современного понятия умопомешательства.

Но не в XIX веке, когда нарушается родство между "расстройством" медиков и "отчуждением" философов. Общение, вплоть до реформы Пинеля обеспечивавшееся приведением в соприкосновение существ безрассудных и существ безумных, это безмолвное собеседование между безумием, относимым к беспутству, и безумием, относимым к болезни, порвалось. Безумие завоевало свое своеобразие, оно стало простым и чистым, оно впало в истинность, оно отказалось от негативной странности и обрело свое место в спокойной позитивности подлежащих познанию предметов. Позитивизм (который, впрочем, оста-

ется связанным с формами буржуазной морали) под видом филантропии, похоже, обуздал безумие более решительным образом, навязав более изнурительный детерминизм, нежели все предыдущие исправительные механизмы. Впрочем, низвести безумие к безмолвию, либо в действительности заставляя его замолчать, как в классическую эпоху, либо замыкая его в рациональном саду разновидностей, как на протяжении всех просветительских веков; — постоянный импульс озабоченных поддержанием разделительной черты западных культур.

* * *

Чтобы — возможно — вновь услышать язык безумия, нужно обратиться к великим в своей мрачности произведениям литературы и искусства. Гойя, Сад, Гельдерлин, Ницше, Нерваль, Ван Гог, Арто — эти жизни зачаровывают нас тем влечением, которому они были подвержены, но также и отношением, которое каждый из них, кажется, поддерживал между смутным знанием Безрассудства и тем, что ясное знание — знание науки — зовет безумием. Каждый из них на свой лад, каковой никогда не оказывается тем же самым, препровождает нас к вопросу, поднято-

му выбором Декарта, вопросу, в котором определяется сущность современного мира: если рассудок, та мысль, что является силой, исключает безумие как саму *невозможность*, не должна ли эта мысль в стремлении существенное испытать себя как сила без силы, стремясь вновь поставить под вопрос утверждение, отождествляющее ее с единственной возможностью, не должна ли она каким-то образом отойти сама от себя и отослать себя от посреднической и терпеливой работы обратно к заблудшему поиску — без работы и терпения, без результата и произведения? Неужели она не может прийти к тому, что, возможно, является ее конечным измерением, не проходя через так называемое безумие, и, проходя через него, в него не впасть? Или еще: до какой степени может удержаться мысль в *различии* безрассудства и безумия, если в глубинах безрассудства проявляется не что иное, как зов *безразличия*: нейтральное, каковое к тому же и есть само различие, то, что ни в чем не различается? Или еще, подхватывая выражение Мишеля Фуко, что же обрекает на безумие тех, кто однажды покусился испытать безрассудство?

Писатели, художники (странные, всегда уже устаревшие имена)... можно спросить себя, почему именно они в первую очередь выдвигали подобные вопросы и вынуждали других

проявить к оным внимание. Ответ поначалу почти поверхностен. "Безумие" — это отсутствие дела, а художник — человек в высшей степени на из-делие, на произведение направленный, но также и тот, кого подобная забота вовлекает в испытание того, что всегда наперед разрушает произведение-изделие и всегда же завлекает его в пустые глубины *безделия*, откуда никогда ничего бытийного не исходит*. Нельзя ли сказать, что это абсолютное развенчание произведения (и в каком-то смысле исторического времени, диалектической истины), каковое то раскрывается литературному произведению, то замыкается в растерянности, а подчас утверждается и в том, и в другом, указывает на ту точку, где как раз обмениваются заблуждение и творчество, где любой язык колеблется еще между чистой болтовней и истоком речи, где время, отклоняясь в отсутствие времени, приносит в своей вспышке образ и признак Великого Возвращения, который, должно быть,

* Я отсылаю здесь к "Литературному пространству", где начинает выявляться категория безделия, отсутствия произведения. См. и заключительный текст ["Бесконечной беседы"]: "Отсутствие книги". Мне кажется, что та же ситуация уже присутствует и в поразительном во всех отношениях повествовании, озаглавленном Луи-Рене Дефоре "Болтун".

на мгновение выхватил, прежде чем кануть во тьму, взгляд Ницше? Сказать, естественно, невозможно. Все же, если никогда нельзя быть уверенным, что, исходя из безделия, сможешь определить отношение, это противостояние безрассудства и безумия, безумия и произведения, иначе как бесплодное, если в одном и том же человеке, например, Ницше, только и можешь, что оставить в странном пребывании с глазу на глаз, в немотствовании, каковое есть боль, существо, исполненное трагической мысли, и существо невменяемое, то же самое и не имеющее к нему никакого отношения, имеется и событие, способное подтвердить для самой же культуры ценность этого причудливого опыта безрассудства, каковым в собственном о том неведении обременен (или от него избавлен) классический век. Событие это — психоанализ.

Здесь снова Мишель Фуко с ясностью и глубиной говорит именно то, что пора начинать говорить. Пока все далее и далее распадается целокупность, в которой оказались объединены невменяемость и духовное насилие, сердечное исступление, одинокие расстройства, все формы ночных выходов из себя; после того как позитивистская психиатрия навязала психическому расстройству статус объекта, который его окончательно расстраивает и отчуждает, является Фрейд и пытается "вновь

столкнуть друг с другом безумие и безрассудство и восстановить возможность диалога". Снова пытается заговорить нечто давным-давно замолчавшее или не имевшее иного языка, кроме лирических зарниц, иной формы, кроме очарования искусства. "В психоанализе речь идет уже не о психологии, а о самом том опыте безрассудства, в маскировке которого видит свой смысл современная психология". Отсюда также и своего рода сообщничество, завязывающееся между писателями и искателями нового языка — сообщничество, которое не обходится без недоразумений в той мере, в какой психоаналитики не решаются отбросить некоторые из требований называемого научным знания, каковое стремится все более и более точным образом включить безумие в незыблемость природы, во временные, исторические и социальные рамки (в действительности о науке речь пока не идет).

Эта нерешительность психоанализа существенна, ибо она вскрывает одну из проблем, с которой он встречается, словно, сталкивая безрассудство и безумие, ему следовало бы при этом учитывать два противоположных движения: одно, свидетельствующее о подъеме к *отсутствию времени*, — возвращение к неистоку, безличное погружение (это знание Безрассудства), другое, которое, напротив, развивается, следуя направленности истории, и по-

вторяет ее в некоторых своих моментах. Двойственность, которая вновь обнаруживается в отдельных ключевых понятиях, более или менее удачно запущенных в обращение различными психоаналитиками. К этому надо добавить, что новая ориентация психоаналитических работ в связи с Гегелем, Хайдеггером и лингвистическими исследованиями, несмотря на кажущийся разнобой этих отсылок, находит, вполне возможно, свой резон в аналогичном вопросе, которому можно придать и такую форму: если безумие обладает своим языком, если оно даже и есть всего лишь язык, не отсылает ли тогда оный (как и литература, но на другом уровне) к одной из проблем, с которыми драматическим образом имеет дело наш век, когда пытается поддержать сразу и требования диалектического дискурса, и существование некоего недиалектического языка, точнее — недиалектический языковой опыт? Смутный и яростный спор, которому вслед за "Племянником Рамо" сразу же придал сегодняшнее освещение Сад, когда, повстречав Безрассудство в одной из камер, где был с ним заточен, он после более чем века молчания освободил его и с общественным скандалом провозгласил в качестве речи и желания: речь без конца, желание без предела, оба представленные, что верно, то верно, в согласии, которое так и остается проблематичным.

И тем не менее только исходя из этого загадочного отношения между мыслью, невозможностью и речью, и можно пытаться вновь ухватить *общую* важность *частных* произведений, отбрасываемую культурой, когда она их в себя вбирает, также как она отвергает, их объективизируя, опыты на пределе, произведения, которые остаются тем самым одинокими, почти анонимными, даже когда о них и говорят, и здесь я думаю об одном из самых одиноких, том, которому Жорж Батай ссудил, словно по дружбе и играючи, свое имя.

как я представляю себе эту книгу

ВИКТОР ЛАПИЦКИЙ

"Бесконечная скромность призывает к бесконечному бесстыдству"... Странная многозначность этой, казалось бы, столь естественно приложимой к заметно мифологизированной фигуре писателя-отшельника фразы, которой Бернар Ноэль оправдывает вмешательство своего собственного, сугубо интимного опыта в посвященный "прочтению" прозы Бланшо текст[1], начинает вскрываться лишь по зрелом размышлении. Во-первых, призыв здесь направлен не только к нескромности посто-

[1] Весь соответствующий отрывок звучит так: "Говорить о Морисе Бланшо можно только говоря о ком-то другом — о его читателе, о самом себе. Да, о нем можно говорить, только разбираясь в самом себе, ибо бесконечная скромность призывает к бесконечному бесстыдству" (R. Laporte, B. Noel, *Deux lectures de Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1973, p. 53–54). Не переносится ли это правило и на самого Бланшо, не говорит ли и он о себе только говоря о ком-то другом? Не преломляется ли здесь вскрытая им проблематика перехода в прозе от повествовательного "я" к "он"?

роннего, но и к бесстыдству самого наискромнейшего — стоит ему только выйти своей мыслью за такую тонкую и такую манящую к преступанию грань *вне*: вне того, что неизбежно и ограничивает подобная скромность. С другой стороны, скромность не только призывает к бесстыдству (других), но и само это бесстыдство зовет: вспомним, сколько раз повторяется призыв к блуждающей женской фигуре — *приди, приди!* — в прозе Бланшо. Да, скромность — совсем не то, что сдержанность, и безудержная скромность может смыкаться с постыдной сдержанностью. Оставляя в стороне крайний вывод из этой коллизии: что своего рода бесстыдством является и сама скромность, что бесконечная скромность так же опасна, как, скажем, и бесконечная справедливость, — все же можно заключить, что скромность, в конечном счете, делает бесстыдство не таким постыдным... и это позволяет мне сегодня, в день, которому случилось быть воскресеньем в конце сентября, с чистой совестью говорить не столько о том, что́ говорится в данной книге, сколько о том — предмет несравненно менее важный, — как и почему это говорится — в моем представлении...

В библиографии Мориса Бланшо 1980 год служит своеобразной вехой, знаменуя переход к последнему (рискнем все же, несмотря на проблематичность любой периодизации и жестоко весомое слово "последний", на эту формулировку) периоду его творчества, хотя процесс этот был плавным и продолжался на протяжении всех 70-х. Завершив к этому времени циклизацию накопившихся за долгие годы критических статей (сборники

"Бесконечная беседа", 1969, и "Дружба", 1971) и выпустив две "фрагментарные" книги ("Шаг вне", 1972, и "Кромешное письмо", 1980), смешивающие в одном метаповествовании беллетристическое и критическое письмо — причем в радикально фрагментированной форме, — Бланшо, на первый взгляд, возвратился к привычному критическому дискурсу предшествующих теоретических текстов, заметно изменив, однако, и форму, и направленность своих размышлений[2]. В как правило стремительно сокращающихся, вольных по форме очерках, сплошь и рядом уже в целом принимающих вид фрагмента, он, затворник и анахорет, с предельной осторожностью, чтобы не сказать робостью, тянется из своего ставшего практически полным уединения к людям и их *общности*[3]: не к обществу, лицедейства которого бежал на протяжении всей своей литературной

[2] Особенно красноречивый симптом сдвига: вопреки обоснованному ранее обращению текста к своему автору: Noli me legere, *Не читай меня*, Бланшо неожиданно пишет — в первый и последний раз — небольшой текст "Задним числом", своего рода после-словие, перепрочтение двух своих ранних рассказов, объединенных им ранее в сборник "Вечное перетряхивание".

[3] Непосредственно проблеме сложения той или иной людской общности посвящена и центральная книга этого периода "Непризнаваемое сообщество" (*La Communauté inavouable*, Minuit, 1983; (есть русский перевод: М. Бланшо, *Неописуемое сообщество*, М., ММФ, 1998, — о минусах которого (как и о роли самой книги) см.: *В. Лапицкий.* Неописуемая компания Мориса Бланшо. —

жизни, а к истории, причем истории не политической, в которую он сам был так противоречиво вовлечен и вовлекаем, а живой, пропущенной через себя истории отошедших событий, обретших тем самым свою истину. Намечая выход из ночного по своей сути литературного пространства, для проникновения в которое "существенно одиночество", к дневному свету публичности, он вступает на путь личностной, сугубо личностной деконструкции прошлого, его разборов и разборок с историей — от дела Дрейфуса и до мая 1968-го; причем проходит это разбирательство всякий раз под знаком не воспоминаний, всего-навсего извращенной, стирающей то, что ее окружает, формы забвения, а дружбы — дружба, одна из ключевых тем и важнейшая доминанта личного существования, служит писателю той нитью Ариадны, которая помогает ориентироваться в лабиринтах прошлого — то есть его упорядочить и структуризовать, не подпадая догматизму Истории, а сознавая груз персональной ответственности...

"Об этом друге, как о нем заговорить? Не хвалы ради, не в интересах той или иной истины. Черты его характера, стиль жизни, отдельные ее эпизоды, даже в согласии с теми поисками, за которые он вплоть до безответственности чувствовал себя в ответе, не принадлежат никому. Нет свидетеля.

"Ex Libris НГ", 1998, № 22). Отметим также в контексте наших дальнейших рассмотрений и упоминание на страницах этой книги о событиях мая 1968 года – как об идеальной возможности завязать дружбу.

Самые близкие говорят о том, что было им близко, не о дали, каковая утверждалась в этой близости, и даль прекращается, стоит прекратиться присутствию. Тщетно мы пытаемся удержать своими речами, своими писаниями то, что отсутствует; тщетно преподносим ему прелесть наших воспоминаний и вновь нечто вроде облика, счастье пребывать на свету, продолжающуюся жизнь правдивой видимости. Мы стремимся всего-навсего заполнить пустоту, мы не выносим горя — утверждения этой пустоты. Кто в силах смириться с ее ничтожностью, столь непомерной ничтожностью, что у нас нет способной ее вместить памяти и что нам самим пришлось бы уже соскальзывать в забвение, чтобы довести ее во время этого соскальзывания до представляемой ею загадки? Все, что мы говорим, направлено на то, чтобы набросить покров на одно-единственное утверждение: все должно изгладиться, и мы можем сохранить верность, лишь наблюдая за тем движением, которому что-то в нас, отбрасывающее все воспоминания, уже принадлежит". Эти робкие, как бы на ощупь находимые строки написаны Морисом Бланшо в октябре 1962 года и открывают текст под названием "Дружба" — посвященный памяти Жоржа Батая и ссудивший свое название последнему авторскому сборнику критических работ Бланшо. Долгий, долгий и непростой путь ведет от этих, написанных поверх барьера смерти строк к другому, адресованному живым друзьям наброску 1993 года "За дружбу", путь, ведущий от понимания дружбы в духе греческой *филии*, как свободного взаимо-обращения с Тем же, к принятию

(во многом под влиянием Левинаса) парадоксальной логики ее асимметрии, отсутствия взаимности в отношениях с превосходством Другого, с "тем, что всегда делает его ближе к Благу, чем 'я'"...

Хорошо известно огромное, совершенно особое значение, которое играла в жизни Бланшо дружба: стойкая, со студенческой скамьи, с Левинасом (по признанию Бланшо, единственным человеком, с которым он за всю свою жизнь перешел на "ты"), неожиданно пылкая — с Батаем, частично идеологизированная — с Дионисом Масколо, Робером Антельмом и Маргерит Дюрас — его соратниками конца 50-х годов по прокоммунистически-интеллигентской "группе улицы Сен-Бенуа"[4]; на протяжении долгих лет она остается единственной просвечивающей сквозь толщу письма нитью, вокруг которой собираются скупые факты биографии Бланшо. По-своему вписывается в этот ряд и дружба с Фуко — интеллектуальная дружба in absentia. Когда Бланшо писал в 1961 году представленную выше рецензию на "будем считать, что первую" книгу практически безвестного в ту пору Фуко[5], а перед тем выдвигал еще не нашедшую

[4] Отметим, что на протяжении 80-х—90-х годов все перечисленные становятся героями или адресатами статей Бланшо, также как и другие близкие ему писатели: Беккет, Шар, Жабе, Деррида...

[5] Сам Фуко неоднократно замечал, что только рецензии Бланшо и Ролана Барта (в тот период — близкого друга Фуко) представляются ему адекватными; в принципе же, весьма положительно отозвались в прессе о его книге также Мишель Серр и Фернан Бродель.

издателя рукопись на Премию критиков, в жюри которой тогда входил, он не подозревал, что молодой философ считает его наряду с Русселем, Лаканом и Дюмезилем одним из "духовных отцов" своей "первой книги", а в юности мечтал "писать как Бланшо". Не мог он догадаться и о том, что именно Фуко вместе с Роже Ляпортом в 1966 году составит специальный номер журнала "Критика", первую целиком посвященную творчеству Бланшо публикацию, собравшую "звездный" состав имен, а сам напишет для него, быть может, и по сей день лучшее эссе о феномене Бланшо, развернутую статью "Мысль извне" — которую почти одновременно с "Мишелем Фуко, каким я его себе представляю" переиздаст отдельной, схоже оформленной книгой то же библиофильское издательство Fata Morgana...

Две внешне не связанные между собой цитаты. "Бланшо — просвечивающий, неподвижный, стерегущий какой-то более прозрачный, чем наш день, внимательный к знакам, которые становятся таковыми лишь в стирающем их движении", — казалось бы, не к месту написал в 1979 году Мишель Фуко в кратком некрологе, посвященном памяти своего друга (такого ли уж близкого? да и как можно было быть *близким* другом Фуко? вряд ли таковым был даже Клод Мориак) Мориса Клавеля. И слова Бланшо: "Мысль о дружбе: полагаю, что об окончании дружбы (даже если она еще длится) узнаёшь по разладу, который феноменолог назовет экзистенциальным, по драме, по неудачному поступку. Но можно ли понять, когда дружба начинается? Не бывает внезапной дружбы

с первого взгляда, скорее мало-помалу, неспешной работой времени. Оказывается, что были друзьями и не знали об этом" ("За дружбу", 1993; текст предисловия к книге Диониса Масколо "В поисках коммунизма мысли"[6]). Чудится, что за ними, тем не менее, проступает скрытая схема взаимоотношений двух мыслителей, воспринимаемая Фуко, человеком, напомним, "в действии, одиноким, скрытным", как отсутствие не только дружбы, но и самой ее возможности (причины тому темны: можно в пандан вспомнить о настойчивых усилиях Фуко подружиться с куда более сторожким Клоссовским), а Бланшо — как невозможность от нее уклониться[7]. И тогда чуть ли не символическое значение обретает дающий зачин размышлениям Бланшо факт: в этой жизни Бланшо встретил-таки Фуко, причем в нужное время и в нужном месте, но Фуко Бланшо не встретил — и даже оказался исключен из этого места и времени, — две половинки тессеры не сложились, "были друзьями и не знали об этом". Но... "Быть близким можно только издалека", — мне кажется, где-то пишет Бланшо...

Про место и время: характерно, что для Бланшо Фуко остается особым, интимным и не до конца

[6] Издано отдельной книгой: Maurice Blanchot, *Pour l'amitié*, Fourbis, 1996.

[7] Своего рода намеком на признание в подобной дружбе является внезапное, ничем, вроде бы, не оправданное появление имени Жоржа Батая, для Бланшо — друга par excellence, в последних строках рецензии на "Историю безумия" — еще в 1961 году.

проясненным образом связан с событиями 1968 года и с тем кругом проблем, на которые эти события сулили ответить. Вот и в другом тексте той же поры он невольно находит точки пересечения мысли Фуко и практики студенческой революции (причем вновь в связке с темой анонимности, не обусловленного личными заслугами участия): "Чтобы все-таки закончить, хотел бы процитировать достаточно давние размышления Мишеля Фуко: 'В течение долгого времени так называемый 'левый' интеллектуал брал слово и считал себя вправе говорить в качестве учителя истины и справедливости. Его слушали — или он полагал, что его слушают — как представляющего всеобщее. Быть интеллектуалом означало и быть отчасти совестью всех и каждого'. Мало что можно возразить на это предостережение. Когда некоторые из нас приняли участие в движении Мая 68, они надеялись, что сумеют уберечься от всяких исключительных претензий, и, некоторым образом, в этом преуспели, поскольку их рассматривали не порознь, а ровно так, как и всех остальных, настолько сила антиавторитарного движения сделала чуть ли не легким и простым забвение частностей и не позволяла отличать молодых от старых, безвестных от слишком знаменитых, — словно, несмотря на все отличия и непрекращающиеся споры, каждый узнавал себя в анонимных словах, которые писались на стенах и которые в конце концов, даже если случалось, что они вырабатывались сообща, никогда не представали авторскими, высказывались всеми и для всех, в своих противоречивых формулировках. Но, конечно же,

это было исключение, оно не привело ни к какому разрешению, даже если навело на мысль о том, чем может быть потрясение, которое не обязательно должно преуспеть или дойти до определенного конца, цели, поскольку, длясь или не длясь, оно самодостаточно, и в конце концов санкционирующий его провал его не касается" ("Интеллигенция под вопросом", 1984[8]). В подобной связи, конечно же, нет ничего особенно удивительного: оставаясь при всем многообразии навешиваемых на него ярлыков — идеалист, нигилист, "новый философ", антимарксист, новый консерватор и т. п. — (левым) интеллектуалом par excellence, сведущий в уловках власти, Фуко, помимо всего прочего, подчеркнуто свободен от любой идеологии, а бескомпромиссность его правозащитной деятельности невольно наделяет его функцией как раз "совести всех и каждого", но чтобы в полной мере осознать, что́ здесь на кону для Бланшо, необходимо взглянуть в прошлое — и из 1968, и из 1986 года, — не забывая, что взгляд из будущего невольно меняет бывшую когда-то настоящей перспективу...

50-е годы — период максимальной литературной активности Бланшо, рассудочно осмотрительной (Улисс) в критике, безоглядно безрассудной (Ахав) в прозе: именно тогда он пишет почти все

[8] Книжное издание: Maurice Blanchot, *Les intellectuels en question*, Fourbis, 1996. (Французское les intellectuels, естественно транскрибируемое как *интеллектуалы*, по смыслу полностью соответствует русскому *интеллегенция*.)

свои *рассказы* и основной корпус критических статей, именно тогда происходит его знаменитый отход от "театра общества" в одиночество и тень предоставленного ему литературой сумеречного пространства, нашедший и вполне материальное воплощение, — писатель находит уединение в крохотном городке Эз на юге Франции, где, в частности, пишет свою знаменитую трилогию. И однако это глубинное движение сталкивается в конце 50-х с встречным, казалось бы, куда более поверхностным течением, выносящим его через "дневной Стикс публичности" в широкий мир повседневности: после возвращения в 1957 году в Париж, Бланшо, полностью сохраняя статус отшельника и затворника и не примыкая ни к какой идеологической доктрине, при посредничестве своих новых друзей (Денис Масколо, Робер Антельм) с левых, прокоммунистических[9] позиций включается в по временам достаточно бескомпромиссную политическую борьбу. Ключевыми моментами следующего десятилетия (на протяжении которого, напомним, был написан всего один — в общем-то, последний — рассказ (récit), "Ожидание забвение", а критические статьи стали более "теоретическими", философски ориентированными) становятся для него события политической жизни: решающий

[9] Речь идет, конечно же, о некоем идеальном *коммунизме* ("коммунизме мысли") в исходном смысле этого слова, равно далеком как советской практике, так и догме французской компартии, — если можно так выразиться, о "постмарксистском" коммунизме.

вклад в написание и даже лансирование знаменитого "Манифеста 121" (по числу его изначально подписавших)[10], который в разгар государственного насилия, стремящегося подавить вооруженную борьбу Алжира за независимость, декларировал индивидуальное *право* каждого встать на сторону восставших или проявить неподчинение властям — вплоть до отказа от воинской службы; и с энтузиазмом воспринятая революция "Мая 68". Оба эти события вывели Бланшо на улицу, оба заставили общаться с людьми, оба привели к написанию адресованных многим, всем и каждому, политизированных текстов, увидевших свет анонимно — способных быть написанными всеми и каждым[11]. Собственно говоря, политическая активность Бланшо в этот период вполне типична для достаточно радикального левого интеллектуала и не кажется чем-то исключительным; особую окраску придает ей история: политическое прошлое самого Бланшо...

Когда в последней, итожащей главке "Мишеля Фуко...", в заглавие которой, кстати, вынесено слово "друзья", Бланшо упоминает о "своего рода

[10] По свидетельству Диониса Масколо, именно Бланшо предложил его окончательное название — "Декларация о праве на неподчинение".

[11] Лишь в 90-е годы стало известно, что перу Бланшо принадлежит более половины текстов полуподпольного журнала "Комитет", издававшегося (вышел всего один номер) Комитетом действия студентов и писателей, в деятельности которого он принимал самое активное участие.

охоте на дух (достаточно близкой к 'охоте на человека')", подсознательно он, может быть, примерял эту ситуацию и к себе. По сути дела, во Франции никогда не забывалось, что свою карьеру Бланшо начинал в 30-е годы не в качестве писателя, а как близкий монархистско-националистическим кругам политический журналист крайне правого толка, но никому не приходило в голову делать далеко идущие выводы из того факта, что подчас он публиковал свои не лишенные романтического радикализма инвективы в адрес современной буржуазной демократии в весьма одиозных — особенно при ретроспективном взгляде — периодических изданиях. Ревнителей политической корректности пришлось ждать из-за океана: первым политическое наследие Бланшо-журналиста концептуально препарировал сделавший себе карьеру на "французских правых" американский университарий Джеффри Мельман в книге "Наследие антисемитизма во Франции"[12]. Эта нашумевшая книга, посвященная антисемитизму Бланшо, Лакана, Жироду и Жида, вызвала во Франции весьма неоднозначную реакцию. В приложении к Бланшо ее критики указывали, что автор, преследуя одновременно две цели: доказать антисемитизм[13]

[12] G. Mehlman, *Legacies of anti-semitism in France*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983; отдельные вошедшие сюда материалы появились в периодике чуть раньше.

[13] Что касается собственно антисемитизма, однозначно охарактеризованного Бланшо в 60-е годы как "смертный грех" (ср., например, его пись-

(а на самом деле — близость фашизму, о котором Бланшо всегда высказывался со всей резкостью) действительно праворадикальных политических деклараций писателя и увязать их воедино с якобы зарождавшейся тогда литературной теорией Бланшо, — приводит вместо доказательств умозрительно сконструированные доводы, оперируя собранными фактами по меньшей мере крайне вольно; например, любое упоминание "солярной мифологии" (солнце, полдень, тьма) трактуется им как симптом приверженности к фашистской идеологии ("уликой", в частности, оказывается и название книги "Огню на откуп", и текст "Безумия дня" — да еще в паре с комментариями к нему Левинаса), проблемы письма — как однозначные аллегории, почти что криптография политических устремлений — и т. д., и т. п., не говоря уже о том, что чуть ли не бóльшую часть главы о

мо к издателю Раймону Беллуру: *L'Herne. Henry Michaux*, P., 1966, — или, заметно позднее, по поводу разрыва с издательством Fata Morgana, письмо его хозяину Бруно Руа, *La Quinzaine littéraire*, 1, November 1996), то те два или три места в сотне-другой статей "правого" периода, которые хоть как-то можно отнести к проявлениям антисемитизма, на самом деле являют собой обороты речи, использующие трактуемые *сегодня* как антисемитские некоторые вульгарные идиомы *того дня*, — и тем самым могут свидетельствовать лишь о — конечно же, прискорбном — отсутствии у молодого Бланшо иммунитета перед тем, что в противовес антисемитизму доктринальному можно назвать "социологической" разновидностью антисемитизма бытового.

Бланшо Мельман посвящает жонглированию именами и текстами совершенно других людей — тут и основатели и редакторы журналов, в которых Бланшо печатался, и "учителя" "учителей" (?) Бланшо, и даже все та же классическая статья Мишеля Фуко. С другой стороны, лишь полстроки среди сотни примечаний заняло скромное упоминание о сотрудничестве Бланшо с Сопротивлением, обойден за ненадобностью тот факт, что он спас от немцев семью Левинаса...

Несмотря на конкретную критику и общее мнение о, скажем, неадекватности его выводов, дело Мельмана было подхвачено и во Франции, где, в частности, можно указать на постоянно прогрессирующее фарисейство Цветана Тодорова ("примеривающегося" к этой теме еще с конца 70-х годов) и неприкрытую агрессивность посвятившего политической "вовлеченности" Бланшо объемистую диссертацию молодого Филиппа Менара. Продолжает развивать свою версию и сам Мельман, перемежая работу ис-*следователя* переводческими трудами (уже в 1987 году он публикует в США свой перевод "Мишеля Фуко, каким я его себе представляю"), выводя (и тем самым без надежд на оправдание обвиняя) "литературный мистицизм" Бланшо из его внутреннего фашизма — и с неменьшим осуждением подверстывая сюда же и его "левый послевоенный нигилизм"[14]. Трудно не увидеть за всем этим невольную реакцию той

[14] Не хочется ссылаться на все эти работы, назову вместо этого две лучшие на сегодняшний день из посвященных Бланшо книг — англо- и фран-

самой ущербной буржуазной демократии, против которой, собственно, выступал молодой Бланшо, с которой боролся Бланшо зрелый. И здесь опять приходит на ум все та же "охота на дух", которой подвергла Фуко консервативная — правая — мысль, крикливо причитая над смертью — нет, убийством — человека и антигуманным подавлением субъекта, каковой только и может быть основой для "уважения прав человека" и т. д. (см. хотя бы своего рода манифест неоконсерватизма, книгу Люка Ферри и Алена Рено "Мысль 68-го: очерк современного антигуманизма")...

При всей своей пресловутой недоступности, Бланшо пытается не уклоняться от диалога со своими критиками, не раз отвечая в письмах на вопросы, которые, как ему кажется, ставят перед ним его, как ему кажется, собеседники; письма эти охотно публикуются и тут же ими комментируются, но ни о каком диалоге речь при этом не идет — скорее возникает впечатление, будто стороны говорят на разных языках... Дело в том, что в письмах рассказывается "как было", а это интересует

коязычную: Leslie Hill, *Maurice Blanchot, Extreme Contemporary*, Routlege, 1997 и Christophe Bident, *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, Champ Vallon, 1998; в них не только достаточно подробно и непредвзято изложены связанные с политической активностью Бланшо факты, но и дана очень аккуратная, подчеркнуто осторожная оценка "передержкам" вышеозначенных критиков — и некоторых других, таких, например, как американец Стивен Ангар.

"заинтересованных" корреспондентов менее всего: им нужны не факты, а доказательства — то есть звенья единой схемы, носителями знания о которой они себя чувствуют. Пожалуй, здесь более чем уместно вспомнить, что́ в одном из своих последних интервью говорит о диалоге и полемике Фуко (объясняя, почему в полемику никогда не вступает): "Вопросы и ответы подчиняются одновременно забавной и трудной игре: каждый из двух партнеров стремится использовать только те права, которые даются ему другим, причем в принятой форме диалога. Полемист же выступает в наперед присвоенных латах, каковые ни за что не поставит под сомнение. Он априорно обладает правом объявить войну и придать этой борьбе справедливый характер; ему противостоит не партнер по поискам истины, а противник, враг, который не прав, вреден, самое существование которого таит в себе угрозу. И игра, таким образом, состоит не в признании за этим субъектом права на речь, а в его устранении как собеседника в любом возможном диалоге; конечной же целью станет не подобраться как можно ближе к трудной истине, а заставить восторжествовать то правое дело, проводником которого полемист с самого начала себя провозгласил. Он опирается на некую законность, из которой его оппонент по определению исключен"...

Итак, чаемое кое-кем "дело" по образцу и подобию дел Хайдеггера и Пола де Мана складываться не желает. Лучше всего в весьма лапидарной форме ситуацию с ним подытожил в 1998 году Жан-Люк Нанси: "Похоже, с дрязгами вокруг

Бланшо не кончено — по крайней мере со стороны тех, кто все это затеял... Сколько понадобится еще времени, чтобы исчерпать этот бесполезный и несостоятельный случай?.. Пора наконец заявить, что... эти разборки морально (или политически) смехотворны, а литературно (и философски) бессодержательны". Что изменилось в результате этих разборок? Несмотря на все доводы, поднятый ими шлейф молвы породил своего рода презумпцию — если не вины, то виноватости Бланшо. Дебатируется тема политической подоплеки его литературной теории. Укоренился и "половинчатый" вопрос о — потенциально беспринципной — "смене вех", полной политической переориентации Бланшо, — кто знает, то ли в результате внутренней эволюции, то ли под гнетом внешних обстоятельств (есть и крайняя точка зрения: вся его проза — закамуфлированное отстаивание фашистской идеологии). Может быть, как раз нам, из нашего посткоммунистического далека, шокирующая многих на Западе резкая политическая переориентация не покажется такой уж удивительной: мы-то знаем, что во взаимоотношении — противостоянии — системы политических ориентиров и индивидуума куда важнее его верность самому себе; ведома нам и скорость, с которой переименовываются эти ориентиры и правое начинает путаться с левым; мне, например, представляется (я отнюдь не призываю при этом вычитывать в "правых" статьях, скажем, идеи "Манифеста"), что Бланшо в общем и целом оставался верен своим внутренним убеждениям, а изменение политических ярлыков свидетельствует скорее об

относительности и двусмысленности последних — а также о его умении ускользать от ловушек как левой, так и правой *идеологии*...

Хотя и политика, и дружба остаются на полях этой книги, все же ее текст, сам ход ее размышления вписан в тот неустрашимый зазор, который, как заметил еще Аристотель, существует между *филией* и *политией*; в ту бездонную пустоту, которую пропустил через себя Фуко и, понимая всю безнадежность своего предприятия — именно поэтому, — тщится заполнить Бланшо; в ту зону межличностного со-общения, где перед лицом Другого каждый неминуемо остается наедине с собой и должен сделать свой собственный выбор. А посему, можно вместе с Тодоровым требовать от Бланшо письменного покаяния в сотрудничестве с одиозными изданиями и движениями, или же вспомнить еще одну внезапную обмолвку Фуко, в раздражении поставившего точку, не начиная полемики со своими гонителями: "Бланшо учит, что критика начинается с внимания, участия и щедрости", — а можно и причислить себя к тем, кому Бланшо посвятил "За дружбу": "Всем моим друзьям, известным и неизвестным, близким и далеким", — слова, которые как нельзя лучше подходят и к этой книге, ведь она по сути является своего рода диалогом, косвенно, но решительно противостоящей полемике *двухголосной инвенцией*, и я не могу под конец удержаться от вопроса: чей голос здесь слышнее, Фуко или Бланшо?..

22 сентября — 8 октября 2002

ISBN 5-901410-45-9

Морис Бланшо

Мишель Фуко,

КАКИМ Я ЕГО СЕБЕ ПРЕДСТАВЛЯЮ

Издатель Андрей Наследников
Лицензия № 01625 от 19 апреля 2000 г.
191011, СПб., а/я 42; e-mail: axioma@rol.ru
Формат 70 × 90 / 32. Бумага офс. № 1. Печать офсетная

Тираж 3000 экз.